باقری، خسرو؛ سجادیه، نرگس سادات؛ خدایاری فرد، محمد؛ محمدی، آزاد؛ گواهی، عبدالرحیم؛ اکبری زرادخانه، سعید (۱۳۹۹). وحدت اندراجی عقل و دین و الهام بخشی‌های آن برای تربیت‌دینی.
پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت، ۱۰ (۲)، ۱۱۷-۹۰.
DOI: 10.22067/fedu.2021.30914.0

وحدت اندراجی عقل و دین و الهام بخشی‌های آن برای تربیت‌دینی[۱]

خسرو باقری[۲]، نرگس سادات سجادیه[۳]، محمد خدایاری فرد[۴]، آزاد محمدی[۵]، عبدالرحیم گواهی[۶]، سعید اکبری زرادخانه[۷]

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۲۸ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۶ نوع مقاله : پژوهشی

چکیده

رابطه عقل و دین، موضوعی بحث‌برانگیز در عرصه همه ادیان بوده و نتایج آن نه‌تنها در حوزه اندیشه بلکه در ساحت حیات جمعی بشر نیز خطیر بوده است. در این مقاله، رابطه عقل و دین در نگرش اسلامی موردبحث قرارگرفته است. دو رویکرد عمده در این زمینه، تحت عناوین عقل‌گرایی حداکثری و عقل‌گرایی حداقلی (ایمان‌گرایی)، موردبررسی و نقد قرارگرفته‌اند. پس از نقد و بررسی انواع رابطه عقل و دین، رابطه وحدت اندراجی میان عقل و دین موردحمایت قرارگرفته است. در این رابطه، دین ذیل عقل مندرج می‌شود، به‌طوری که رابطه کل و جزء میان آن‌ها برقرار است. بر این اساس، هر بخشی از دین، به‌صورت بالفعل یا بالقوه، عقل پذیر است. بر این نکته استدلال کرده‌ایم که دایره عقل وسیع‌تر از دین است. در بخش پایانی، الهام بخشی‌هایی که رویکرد موردپذیرش مقاله (رویکرد اندراجی) برای تربیت‌دینی در پی دارد مورد بحث و بررسی قرارگرفته است که ازجمله می‌توان به رهنمودهایی نظیر تبیین عقلانی آموزه‌های دینی؛ توجه دادن متربی به حدود عقل؛ رواشمردن تعلیق‌های معرفتی و عملی موقت؛ تقویت فضای گفتگو و پرسش‌گری اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: عقل‌گرایی حداکثری، عقل‌گرایی حداقلی، تربیت‌دینی، وحدت اندراجی

---

۱. این مقاله برگرفته از طرح «تهیه و اجرای برنامه‌های فرهنگی- آموزشی با رویکرد روان‌شناختی، تربیتی و اجتماعی به‌منظور اعتلای دین‌داری دانشجویان» است. این طرح با استفاده از اعتبارات پژوهشی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم تحقیقات و فناوری و در دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران انجام گرفت.

۲. استاد فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تهران، khbagheri@ut.ac.ir

۳. استادیار فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول)، sajjadieh@ut.ac.ir

۴. استاد روانشناسی تربیتی و مشاوره دانشگاه تهران

۵. دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تهران

۶. استاد ادیان در مرکز پژوهش ادیان جهان

۷. استادیار روانشناسی دانشگاه تهران

مقدمه

رابطه عقل و دین مسئله‌ای است که از یک سو برای دین‌داران و از سوی دیگر برای دین ناباوران و دین‌ستیزان مطرح است. مسئله بودن این رابطه برای دین‌داران از جهات مختلف قابل‌طرح است. به‌طور نمونه، یک‌جهت این است که عقل ویژگی هنجاری مثبتی دارد و عقلی بودن یا نبودن یک امر می‌تواند بیانگر مطلوب بودن یا نبودن آن باشد. ازاین‌رو دین‌داران، به‌ویژه در برابر مخالفان خود، تلاش می‌کنند نشان دهند که دین، عقلانی و بنابراین مطلوب است. برای نمونه، کاپلستون تلاش می‌کند تا در مناظره با راسل، اعتقاد دینی خویش را توجیه عقلانی کند (Russell, 2003). جهت دیگر، برای گروه دیگری از دین‌داران، به این صورت مطرح می‌شود که دین به ورای عقل برده شود و بدون انکار ویژگی هنجاری مثبت عقل، عرصه‌ای متفاوت و فراتر برای دین و داعیه‌های دینی در نظر گرفته شود. نمونه این رویکرد را در آرای کی‌یرکگور می‌توان یافت (Peterson, Hasker, Reichenbach and Basinger, 1998). بنابراین می‌توان گفت دین‌داران خود را در برابر مسئله رابطه عقل و دین مسئول می‌دانند.

دین‌ستیزان نیز با مسئله رابطه عقل و دین مواجه‌اند. این گروه نیز که خود را در جبهۀ عقل قرار می‌دهند، از جهات مختلفی ناگزیرند به این مسئله بپردازند. ازجمله اینکه ملاحظه می‌کنند که دین در عرصۀ زندگی انسان همچنان حضور قدرتمندی دارد. بسیاری از عقل‌گرایان کوشیده‌اند نشان دهند که دین مربوط به دوران عدم بلوغ انسان بوده و اکنون‌که علم و عقل آدمی درخشیدن گرفته، دیگر جایی برای نگرش دینی باقی نمانده است. بااین‌حال، در زمانه کنونی که علم و اندیشۀ انسان به اوج تاریخی خود رسیده، گرایش انسان به دین همچنان برقرار است و تعیین‌کنندگی آن در زندگی انسان را نمی‌توان انکار کرد. بزرگ‌ترین چالش‌های سیاسی و اجتماعی دوران کنونی، همچون تلاطم‌هایی که در خاورمیانه جریان دارند، با حضور مسلمانان، مسیحیان و یهودیان ملازم شده‌اند. این خود پدیده‌ای است که دین‌ستیزان را به بررسی رابطه عقل و دین به‌عنوان یک مسئله جدی فرامی‌خواند.

دو موضع معروف در مورد رابطه عقل و دین، عقل‌گرایی حداکثری و عقل‌گرایی حداقلی یا ایمان‌گرایی است. این دو موضع، هم در عالم مسیحیت و هم در عالم اسلام نمونه‌هایی داشته است. همچنین در کنار این دو دیدگاه، رویکردی به نام عقل‌گرایی انتقادی نیز مطرح‌شده که تلاش کرده از افراط‌های هر یک از این دو دیدگاه برکنار بماند. درعین‌حال این دیدگاه نیز ویراست‌های مختلفی دارد که نیازمند واکاوی بیشترند[۱].

رابطه عقل و دین موردتوجه بسیاری از اندیشمندان قرارگرفته و بسیاری از دین‌داران در پی ارائه

۱. برای نمونه، علی واعظی تلاش می‌کند ویراست‌های مختلف عقل‌گرایی انتقادی را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد (Vaezi, 2007).

طرحی سازوار از آن بوده‌اند. برای نمونه در دنیای مسیحیت آکوئیناس، ازجمله نخستین افرادی بود که تلاش کرد میان دین و عقل سازواری ایجاد کند (Gilson, 1993) همچنین در دنیای اسلام، اندیشمندانی چون ابن‌رشد با محور قرار دادن این مسئله، در آثار مستقلی[1] به تحلیل آن پرداخته‌اند. در دنیای معاصر نیز این مسئله، دغدغه پژوهشی بسیاری از اندیشمندان بوده است. برای نمونه، پترسون و همکارانش در کتاب *«عقل و اعتقاد دینی»*، این مسئله را از جوانب مختلف مدنظر قرار داده‌اند و چالش‌های آن را برشمرده‌اند (Peterson, Hasker, Reichenbach and Basinger, 1998). همچنین، اندیشمندان معاصر مسلمان، ازجمله مطهری، در مورد این رابطه نظراتی داشته‌اند که توسط برخی پژوهشگران معاصر[2] مورد تبیین و نقد قرارگرفته است. برخی دیگر از اندیشمندان، چون مسعودی، تلاش کرده‌اند با تکیه‌بر اندیشه‌ورزی‌های جدید، راهی برای گفت‌وگوی منصفانه و سازوار عقل و دین بیابند (Masoudi, 2015). درعین‌حال، وجود ابهام در نوع این تعامل و چندوچون این رابطه، باعث شده تا این مسئله چالش‌برانگیز، همچنان محتاج واکاوی و تبیین دقیق رویکردی سازوار درباره آن باشد.

تبیین رابطه عقل و دین، از دو مبنای مهم سرچشمه می‌گیرد. یکی از این مبانی ناظر بر ماهیت دین و تصویری است که از دین، پذیرفته می‌شود و مبنای دیگر، ناظر بر ماهیت عقل و معرفت بشری است و در حوزه معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد. در ادامه، دو اندیشه بارز درباره این موضوع را در عالم اسلام به‌طور مختصر تبیین می‌کنیم و به نقد هر دو دیدگاه می‌پردازیم. سپس، رابطه عقل و دین را در گونه‌های مختلف موردبررسی قرار خواهیم داد و با توجه به مبانی دین‌شناختی و معرفت‌شناختی، دیدگاه موردقبول خود را در این زمینه توضیح خواهیم داد. درنهایت، تلاش می‌کنیم تا استلزام‌های این نوع رابطه در تربیت‌دینی را تشریح کنیم.

ازاین‌رو می‌توان گفت پرسش‌های پژوهش حاضر در دو پرسش اساسی قابل‌بیان است که اولی ناظر بر چیستی رابطه عقل و دین و دمی ناظر بر دلالت‌های آن در تربیت‌دینی است. رویکردهای روشی مورد استفاده در پژوهش حاضر متناظر با پرسش‌ها و برای پرسش نخست، رویکرد مفهومی و برای پرسش دوم، رویکرد استنتاجی خواهد بود.

---

۱. فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال

۲. برای نمونه رجبی و کاظم‌زاده در مقاله «رابطه عقل و دین از منظر استاد شهید مرتضی مطهری»، معتقدند این مسئله از نگاه مطهری، مسئله عقل و نقل است و از میان چهار نوع دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گرایی، عقل‌گرایی انتقادی و عقل‌گرایی اعتدالی، رویکرد مطهری به عقل‌گرایی اعتدالی نزدیک است (Rajabi & Kazemzadeh, 2013). در مقابل، نویسندگان مقاله «رویکرد فلسفی شهید مطهری به پرسش از رابطه عقل و دین» (Bahniafar & Mokhtari, 2016)، این مسئله را در دیدگاه مطهری، متفاوت از رابطه عقل و نقل دانسته و پرسشی فلسفی درباره رابطه کلیت دین و عقل می‌دانند.

عقل‌گرایی حداکثری در اسلام

مقصود از گرایش به عقل در این دیدگاه، محوریت برهان عقلی است. در تاریخ اسلام نمونه‌هایی برای عقل‌گرایی حداکثری وجود داشته است. این نمونه‌ها در میان متکلمان و فیلسوفان شایان توجه بوده است. در میان متکلمان می‌توان از معتزله نام برد. در دیدگاه معتزله، عقل جایگاه محوری دارد تا آنجا که در اصل بنیادین آن آمده است: «همه معرفت‌ها قابل‌درک عقلی هستند و وجوب خویش را از عقل می‌گیرند» (Shahrestani, 1995, p.42). همچنین در هندسه تفکر معتزله، در ارتباط عقل و وحی، سه عنصر اساسی به شرح زیر وجود دارند.

۱. تفسیر قرآن با عقل و بدون نقل هم امکان‌پذیر است و این تفسیر حجیت دارد؛

۲. اگر عقل در تعارض با احادیث قرار گرفت، تقدم با عقل است و می‌توان حدیث را کنار گذاشت؛

۳. عقل می‌تواند مستقل از وحی، ادراک‌های درستی داشته باشد و نیاز به تأیید آن‌ها توسط وحی نیست (Sharif, 1983, p.287).

معتزله آن دسته از باورهای دینی را که برای آن‌ها توجیه عقلانی نمی‌یافتند کنار می‌گذاشتند، ازجمله معراج پیامبر و کرامات منسوب به اولیا (Abdoljabbar, 1996).

در میان فیلسوفان مسلمان نیز می‌توان برای نمونه از ابن‌رشد نام برد؛ فیلسوفی مشایی که آرا و نظراتش در میان فیلسوفان مغرب‌زمین از ابن‌سینا و فارابی نیز شناخته‌شده‌تر است. ابن‌رشد به عنوان یکی از شارحان ارسطو سعی کرده فلسفه ارسطویی را با نگاه اسلامی تطبیق دهد و نوعی وفاق میان عقل و وحی ایجاد کند. او شریعت را حق –عین حقیقت– می‌داند و معتقد است که سرشت هر کس بدان گواهی می‌دهد (Ibn Rushd, 1986, p. 34). او همچنین در جای دیگر می‌نویسد: «... حکمت، دوست و همگام شریعت و خواهر رضاعی آن است...شریعت و فلسفه دو امرند که بالطبع با یکدیگر ملازم بوده‌اند» (Ibn Rushd, 1986, p. 83). درواقع، می‌توان گفت که او، بنیان نقل و عقل را در وفاق با یکدیگر می‌داند، زیرا از نگاه او اصل برهان و باطن نقل، حقیقت است و حق با حق در تضاد نیست (Ghorbanni Sini & Akbari, 2014). بنابراین، حقیقتِ محتوای دین و عقل از نگاه او یک چیز است.

درعین‌حال، ابن‌رشد معتقد است شریعت – که همان حق است– در سطوح مختلف و متناسب با مخاطبان عرضه‌شده است. این سطوح مختلف از منظر موجه بودن در یک رتبه نیستند. از نگاه ابن‌رشد، آدمیان را از منظر رتبه درک و فهم می‌توان در سه دسته قرار داد (Ibn Rushd, 1986, p. 34&35). دسته نخست اهل برهان‌اند و تنها با برهان، امور را تصدیق می‌کنند. دسته دوم اهل جدل‌اند که به‌جای مقدمات برهانی، با مقدمات ظنی، نظیر مقبولات و مشهورات، توجیه می‌شوند. و دسته سوم که اکثر مخاطبان قرآن را

تشکیل می‌دهند، اهل موعظه و خطابه‌اند. دسته سوم به محض تهییج احساسات و تخیلاتشان قانع می‌شوند. از این سه دسته، قیاس برهانی، معرفت یقینی را در پی خواهد داشت؛ قیاس ظنی معرفت ظنی و احتمالی را به دنبال دارد و قیاس خطابی به معرفتی منتهی خواهد شد که به لحاظ مراتب از دو نوع معرفت نخست، ضعیف‌تر است، اما اهل خود را قانع می‌کند و اطمینان را در او پدید می‌آورد (Vaezi, 2006). از نگاه ابن‌رشد، قرآن این سه دسته یعنی فلاسفه، متکلمان و عامه مردم را هم‌زمان مخاطب قرار داده و همین امر را می‌توان شاهدی بر اعجاز آن به شمار آورد.

پرسش قابل طرح در اینجا آن است که با توجه به تنوع قیاس‌های مورد استفاده در متون دینی، چگونه می‌توان از وفاق آن با عقل و برهان سخن گفت؟ ابن‌رشد با اعتقاد به تلاش برای برهانی ساختن محتواهای دینی، به منزله یکی از وظایف فیلسوف، برای تحقق آن از تأویل بهره می‌جوید. او معتقد است بنا بر تفاوت سطح ادراک مخاطبان دین، محتوای دینی دارای ظاهر و باطنی است: «از بسیاری از اندیشمندان صدر اسلام نقل‌شده است که شریعت را ظاهری است و باطنی... علت ورود ظاهر و باطن در شریعت، اختلاف فطرت‌های افراد و تباین قوای فهم آن‌ها در ایمان و پذیرش است» (Ibn Rushd, 1986, p. 41). او با نگاهی لایه‌لایه به محتوای دینی، تلاش می‌کند تعارض‌های ظهور یافته میان محتوای دینی و عقل را ظاهری و موقتی تلقی کند و آن‌ها را از طریق عبور از ظاهر نقل به باطن آن (تأویل) برطرف کند. از نظر ابن‌رشد، تأویل همان عبور از ظاهر به باطن یا «خارج ساختن دلالت لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی به صورتی است که به جریان عادی زبان عربی خللی وارد نسازد» (Ibn Rushd, 1986, p. 83). بنابراین، در تأویل به‌جای آنکه معنای حقیقی و ظاهری لفظ را در نظر بگیریم، معنای مجازی و باطنی آن را مدنظر قرار می‌دهیم. او با استفاده از روش تأویل در کتاب «*فصل المقال و تقریر ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال*»، آیاتی از قرآن را مورد تأویل قرار داده است[1]. بر این اساس، می‌توان گفت از منظر او، وظیفه فیلسوف، برهانی ساختن محتوای دینی است، یعنی باید ساختار خطابه را به عنوان ساختار غیرمنطقی و غیرعقلانی کنار بزنند، از معانی ظاهری عبور کند، معانی عمیق را دریابد و در قالب برهان‌های عقلی و استدلال‌های خدشه‌ناپذیر بیان کند. ابن‌رشد درعین‌حال که عقل‌گراست، محتوای دین را امری حقیقی –عین حقیقت– می‌داند؛ حقیقتی که ممکن است لباس‌های مختلفی به آن پوشانده شده باشد.

---

۱. برای مثال، او در تحلیل آیه «یدالله فوق ایدیهم» معتقد است مقصود از واژه «ید» در این آیه، معنای ظاهری آن یعنی دست نیست بلکه معنای باطنی یا مجازی آن یعنی قدرت منظور نظر است.

عقل‌گرایی حداکثری در بوته نقد

دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری با پرسش‌هایی مواجه است که بررسی آن‌ها وجود مشکلاتی را در این دیدگاه نشان می‌دهد. این پرسش‌ها و دشواری‌های مربوط به آن‌ها در ادامه توضیح داده می‌شوند[۱].

۱. پرسش از امکان اثبات همه چیز: نکته این است که به‌رغم اصرار عقل‌گرایان حداکثری، مبنی بر اثبات تک‌تک باورها، این کار امکان‌پذیر نیست. اثبات، به معنای قطعی و منطقی، در مورد باورهای اولیه و اساسی ما نیز امکان‌پذیر نیست. به‌طور مثال، وجود جهان خارج را که جزو باورهای همه انسان‌هاست، نمی‌توان اثبات کرد. ایمانوئل کانت[۲] دراین‌باره بیان می‌کند که در رسوایی فیلسوفان همین بس که نتوانسته‌اند وجود جهان خارج را اثبات کنند؛ اما لودویگ ویتگنشتاین[۳] در کتاب «*در باب یقین*» در پی آن است که نشان دهد وجود جهان خارج، در اصل، موضوع اثبات قرار نمی‌گیرد. زیرا ما یقینی غریزه‌وار نسبت به آن داریم و آن را فراتر از آن می‌دانیم که موضوع شک یا فرضیه‌ای قرار گیرد تا سپس بخواهیم آن را اثبات کنیم. علاوه بر این، اگر قرار باشد ما همه باورهایمان را اثبات کنیم و هیچ باوری را «یقینی» یا «بدیهی» یا «مفروض و مسلم» نگیریم، دچار تسلسل بی‌پایانی خواهیم شد. زیرا برای اثبات یک باور باید به باوری متوسل شویم و اگر این گونه باورهای مقدّم، خود نیز به اثبات احتیاج داشته باشند، باید باورهایی مقدّم بر آن‌ها وجود داشته باشد و بر همین اساس تا بی‌نهایت. ازاین‌رو، ویتگنشتاین می‌گوید: «بالاخره در جایی باید از تبیین به توصیف صرف رسید.» (Wittgenstein, 2000, item 189) و نیز می‌گوید: «مسلماً توجیه وجود دارد، اما توجیه پایانی دارد.» (Wittgenstein, 2000, item 192).

۲. چالش منحصر ساختن اثبات عقلی به روش مستقیم: ما برخی از گزاره‌های خود را به‌طور مستقیم اثبات یا رد می‌کنیم. اما این سؤال وجود دارد که آیا باید همه باورهای ما به صورت مستقیم قابل‌اثبات باشند؟ درواقع چنین نیست که تمامی باورهای ما در یک تراز قرار داشته باشند، بلکه سلسله‌مراتبی بین آن‌ها برقرار است. چنانکه برخی بر برخی دیگر تکیه دارند و بر این اساس، می‌توان با روشن شدن برخی از گزاره‌های مبنایی، نسبت به گزاره‌های مبتنی بر آن‌ها نیز اعتمادی کسب کرد. برای مثال، هنگامی‌که به کسی اطمینان صددرصد داریم، خبری را که او برای ما گزارش می‌کند قبول می‌کنیم، بدون اینکه خود را نیازمند به وارسی

---

۱. همچنین، مراجعه شود به اثر پترسون و دیگران (Peterson, Hasker, Reichenbach and Basinger, 1998).

2. Emanuel Kant

3. Ludwig Wittgenstein

مستقیم آن گزارش بدانیم. پذیرش گزارش در این حالت، غیرمعقول[1] نیست و اگر از فرد سؤال کنند که چرا آن را پذیرفته‌ای؟ او با ارجاع به اطمینان مبنایی که نسبت به گزارشگر دارد، پذیرش خود را معقول خواهد دانست و به‌واقع نیز رفتار او معقول است و مشی عقلا بر این قرار دارد.

در زندگی ما انسان‌ها بررسی مستقیم تک‌تک باورها نه ممکن است و نه معقول و نه مطلوب. ممکن نیست؛ زیرا همه گزاره‌ها در یک تراز نیستند، بلکه برخی مستقیم و برخی غیرمستقیم با امور سروکار دارند. برای مثال، یک گزاره کلی و انتزاعی مانند اینکه «آب در صد درجه‌به جوش می‌آید» قابل‌بررسی مستقیم نیست، بلکه تنها می‌توان مصداق‌های آن، یعنی آب‌های معین بر روی شعله‌های معین را بررسی و آزمون کرد. این‌گونه بررسی، معقول و مطلوب نیست. زیرا این امر مستلزم تحمل زحمت بیهوده‌ای برای وارسی اموری است که بر حسب مبناهایشان وضع روشنی برای ما دارند.

این سلسله‌مراتب در مورد باورهای دینی نیز می‌تواند صادق باشد. ضرورتی ندارد که همه گزاره‌های دینی به‌طور مستقیم قابل‌بررسی باشند تا پذیرفته شوند. برای مثال، اگر کسی به گونه‌ای عقلانی، به رسالت و نبوت پیامبر اسلام، ایمان آورده باشد، ممکن است در قرآن به آیاتی برخورد کند که امکان وارسی مستقیم آن‌ها برای او وجود ندارد، مانند این‌که «نگهبانان دوزخ نوزده ملک‌اند» (مدثر: ۳۰). بااین‌حال، پذیرش غیرمستقیم آن، به سبب معقول بودن گزاره‌های مبنایی آن، می‌تواند معقول باشد. البته، چنانکه در مثال گزارش خبر گفته شد، اگر به سبب وجود قرائن قابل‌اعتنا، در گزاره‌های غیرمستقیم تردید کنیم، بررسی دقیق‌تر و در صورت امکان مستقیم لازم خواهد بود. اما چنین نیست که همواره ضرورتی برای این کار وجود داشته باشد. بنابراین، حکم کلی در این خصوص که هر گزاره‌ای باید به‌طور مستقیم قابل‌بررسی باشد پذیرفته نیست.

۳. امکان به تأخیر انداختن پذیرش باورهای دینی تا حصول نهایی نتیجه بررسی عقلانی: انتقاد دیگر به عقل‌گرایی حداکثری ناظر بر وضعیت واقعی و عملی انسان‌هاست. آیا انسان‌ها، آن‌گونه که درواقع و جریان عملی زندگی خود قرار دارند، می‌توانند پذیرش باورهای دینی را تا زمانی که وارسی و اثبات همه آن‌ها به نتیجه نهایی برسد به تأخیر بیندازند؟

با وجود محدودیت‌های واقعی که انسان‌ها را احاطه کرده‌اند، عقل‌گرایان حداکثری بر این نکته اصرار دارند که درهرحال باید به ضابطه عینیت و اثبات قطعی برسیم تا بتوانیم از باور قابل‌قبول سخن بگوییم؛

---

۱. اینجا منظور از معقول بودن، عُقلایی بودن است. توضیح اینکه عقلانی با عقلایی بودن متفاوت است. درحالی‌که عقلایی بیشتر به معنای اجماع و پذیرش عرف است، عقلانی بودن بر رعایت اصول عقل در محدوده حدود عقل تأکید می‌ورزد. باید توجه داشت که در نظر گرفتن حدود عقل، خود از یافته‌های عقل است.

اما این اصرار خود به‌نحوی نادیده گرفتن شرایط واقعی آدمی است و معقول به نظر نمی‌رسد. نتیجه این بیان آن نیست که بخواهیم سوگیری‌ها و تعصبات را به رسمیت بشناسیم. بی‌تردید اقتضای عقلانیت، رهایی از این محدودیت‌هاست. اما این رهایی به دو صورت قابل‌تصور است: یکی اینکه به‌صورت آرمان‌گرایانه حکم کنیم که تا رهایی کامل از محدودیت‌ها حاصل نشده، باور دینی قابل‌قبول نخواهد بود. این موضعی است که عقل‌گرای حداکثری بر آن است و به نظر نمی‌رسد قابل‌تحقق باشد. دیگر اینکه رهایی را به‌صورت پویا و فرایندی تصور کنیم. به این معنا که افراد با همهٔ محدودیت‌هایی که دارند، در حد موقعیت خود، عقلانیت را مراعات کنند و به باورهای دینی راه یابند؛ اما به سبب اینکه رهایی به‌صورت مطلق و یک‌باره رخ نمی‌دهد، بی‌تردید همگان به‌نحوی گرفتار بندهای خامی و تعصب و سوگیری خواهند بود. بنابراین، افرادی که باور دینی دارند، باید همواره به فکر پالایش باورهای خود باشند.

۴. **نادیده انگاشتن چهره احتمالی عقل**: درحالی‌که عقل‌گرایان حداکثری، مفهوم عقل را تنها در حالت عقل منطقی و اثباتی در نظر می‌گیرند، عقل چهره دیگری نیز دارد. در تحلیل مفهوم عقل، می‌توان از تقسیم عقل به منطقی و احتمالی سخن گفت. عقل احتمالی نیز گونه‌ای از عقل است و نمی‌توان به‌صرف اثبات‌ناشدگی منطقی، باوری را غیرعقلانی نامید. نمونه‌ای ازاین‌گونه عقل‌ورزی احتمالی در شرط پاسکال آمده است. بلز پاسکال، ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی، معتقد است حتی اگر وجود خدا اثبات نشده باشد، باز معقول آن است که وجود خدا را بپذیریم. این سخن همانند یک شرط‌بندی مطرح‌شده است. به بیان پاسکال، اگر خدایی وجود نداشته باشد، کسی که به وجود خدا اعتقاد دارد، پس از مرگ مشکلی نخواهد داشت؛ درست مانند کسی که به خدا اعتقاد ندارد. اما اگر خدایی وجود داشته باشد، کسی که به او اعتقاد دارد و مطابق با اعتقادش زندگی می‌کند، بار دیگر پس از مرگ مشکلی نخواهد داشت و در پاسخگویی به خدا آماده خواهد بود. درصورتی‌که در این حالت، کسی که به خداباور ندارد، دچار شوک خواهد شد و در برابر خدا پاسخی نخواهد داشت. ازاین‌رو، به زعم پاسکال، عقل ایجاب می‌کند که آدمی برای دفع خطر محتمل، به خدا ایمان داشته باشد (Peterson, Hasker, Reichenbach and Basinger, 1998).

عقل‌گرایی حداقلی (ایمان‌گرایی) در اسلام

در عالم اسلام، عقل‌گرایی حداقلی یا ایمان‌گرایی نیز سوابقی دارد و امروزه نیز برخی از آن طرفداری می‌کنند. ازجمله می‌توان از غزالی نام برد. درعین‌حال که او آثار فلسفی دارد، در دو کتاب «*تهافت الفلاسفه*» و «*المنقذ من الضلال*»، ادعاهای فیلسوفانی را که با دین متعارض می‌داند، شناسایی می‌کند و در بعضی مسائل، ازجمله در مورد انکار معاد جسمانی، حکم به کفر آن فیلسوفان می‌دهد.

از مخالفان عقل‌گرایی حداکثری می‌توان عارفان را نام برد. البته بیشتر مخالفت عرفا با عقل جزئی بوده است. ازجمله مولوی، درعین‌حال که پای استدلالیان را چوبین می‌داند، در افق دیگری، از عقل کلی نام می‌برد. البته اغلب عرفا به دلیل اینکه به روش فیلسوفانه دست به نگارش نمی‌زدند، التزام روشنی به انسجام در آثارشان دیده نمی‌شود و باید آرای آنان را تعدیل و تفسیر کرد تا نظرشان در مورد عقل به‌طور کامل مشخص شود[۱].

دستهٔ دیگر اخباریون هستند. اخباریون معتقدند که آنچه از قرآن و حدیث به ما رسیده است، برای ما حجیت دارد؛ اما به دلیل اینکه ممکن است عقل ما نتواند حکمت این سخنان را دریابد، اینان از ورود عقل به بحث‌های نقلی نگران‌اند و معتقدند که باید به ظاهر سخنان قدسی اکتفا کرد. به دلیل همین ترس از تضمین عقل، اخباریون معتقدند که در حداقل ممکن از عقل‌ورزی در دین استفاده کنیم. ملاامین استرآبادی، ازجمله اخباریون، بر آن است که عقل حجیت تام ندارد و دایره حجیت عقل در محسوسات و حداکثر در ریاضیات است. اما در عرصه فلسفی نمی‌توان حجیت آن را پذیرفت و بنابراین نباید آن را وارد بحث‌های کلان کرد (Astarabadi, 2003). در ادامه، یکی از گونه‌های متأخر عقل‌گرایی حداقلی را، که به مکتب تفکیک معروف است، با اندکی تفصیل بررسی می‌کنیم.

عقل‌گرایی حداقلی در بوته نقد

ازآنجاکه گروه‌های مختلف و با استدلال‌های مختلف از عقل‌گرایی حداقلی در اسلام دفاع می‌کنند، یک‌دست کردن استدلال‌های آن‌ها و پاسخ یکجا به همه آن‌ها، امری دشوار است. ازاین‌رو، در اینجا با تمرکز بر یکی از رویکردهای مدافع عقل‌گرایی حداقلی در اسلام که وجهه نظری بیشتری دارد، استدلال‌های این نگاه حداقلی به عقل را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهیم. این رویکرد که با آثار بسیار به دفاع از ایمان در مقابل عقل پرداخته و عقل‌گرایی را به صورت حداقلی مطرح ساخته است، معروف به مکتب «تفکیک» است. مکتب تفکیک رویکردی متأخر در میان شیعیان است که بر تفکیک میان عقل بشری–مانند عقل کلامی و فلسفی– و عقل دینی تأکید می‌کند. محمدرضا حکیمی نمایندهٔ برجسته کنونی این مکتب در

---

۱. مقصود در اینجا آن نیست که عرفایی چون مولوی به فلسفه و عقلانیت التزام نداشته‌اند، بلکه منظور آن است که به دلیل فراز و نشیب‌های شعری و احوال شاعر و مخاطبان و نیز به دلیل سبک خطابی آثاری چون مثنوی، این التزام لزوماً روشن و صریح نیست و برای استنباط دیدگاه کلان آن‌ها، نیازمند تفسیر و تعدیل آثار آن‌ها هستیم.

روزگار ماست. مکتب تفکیک، در مقابل عقل‌گرایان حداکثری قرار می‌گیرد و می‌توان گفت که به ایمان‌-گرایی نزدیک است. در ادامه، بر اساس آرای حکیمی در کتاب «*مقام عقل*» به اصول این دیدگاه اشاراتی خواهیم داشت و چالش‌های پیش روی آن‌ها را به صورتی کوتاه و در قالب پرسش مطرح خواهیم کرد.

۱. پرسش از دوگانه‌نگری رقابت‌آمیز به عقل: حکیمی(2012)، هرچند تصریح نکرده است، اما درواقع از دو گونه عقل سخن می‌گوید.

الف) عقل عام و پیشادینی (شامل قواعدی همچون حجیت ظواهر، تأویل ظواهر با براهین اولی بدیهی یا با قواعد زبان؛ این عقل پیشادینی است چون این قواعد دینی نیستند)؛

ب) عقل دینی (معطوف به شناخت معارفی که دین مطرح می‌کند، مانند معاد جسمانی و ...).

حکیمی معتقد است که عقل دینیِ موردنظر دین، همان عقل دفائنی (در نهاد انسان همچون دفینه) است. اما آنچه جای تعجب دارد این است که حکیمی از قاعده تمایز خود میان دو گونه عقل (که آن را هم علمی و شاید بتوان گفت عقلی به معنای اول می‌داند) عدول می‌کند و از فلسفه یونان چنان سخن می‌گوید که گویا رقیب عقل دینی است. البته حکیمی در برخی موارد می‌گوید که مخالف با اصل فلسفه نیست، بلکه از فلسفه تقلیدی، انتقاد می‌کند. اما نکته در این است که «فلسفه اجتهادی» مطلوب ایشان در عرصه فلسفه نیز معلوم نیست که موردپسند ایشان قرار بگیرد؛ چنانکه در مورد ابن‌سینا که او را مجتهد در فلسفه می‌داند، از قول شیخ بهایی، با حسن نظر می‌گوید که «*شفا*» ابن‌سینا کاسه زهر است (Hakimi, 2012, p. 272) و اشاره می‌کند که مراجع، این فیلسوفان وجودی را تنجیس و تکفیر کرده‌اند (Hakimi, 2012, p. 273). با اینکه حکیمی، در پی تفکیک عقل دینی و فلسفی است، گاه چنان سخن می‌گوید که گویا عقل دینی باید جایگزین و رقیبی برای عقل فلسفی و عقل علمی در نظر گرفته شود.

اصولاً چرا باید عقل دینی را از عقل فلسفی و عقل علمی جدا کرد؟ چرا نباید عقل فلسفی را دست‌کم تا حدی ناظر بر سؤال‌هایی متفاوت با عقل دینی و نیز عقل علمی دانست؟ تنها کسانی که دین را دایره‌المعارف بدانند مدعی خواهند بود که دین، ما را از هر نوع معرفت دیگری بی‌نیاز می‌کند. این رقابت و جایگزینی عقل دینی به‌جای عقل فلسفی و علمی، از برخی سخنان حکیمی مستفاد می‌شود: «و اما اصل علل ناکامی مسلمین —ازجمله— از اینجا بود که قرآن که کتاب علمی و تجربی است و دائم سیروا و انظروا می‌گوید... در نتیجه آمیخته شدن ذهن‌های مسلمین به مطالب نظری و فلسفی و جدلی از کارآیی خود افتاد» (Hakimi, 2012, p. 300). او در جای دیگری اظهار می‌کند: «کیهان‌شناسی‌ای که از ائمه طاهرین (ع) رسیده است، اگر به‌خوبی تحلیل شود، از کیهان‌شناسی امروز نیز بسی جلوتر است» (Hakimi, 2012, p. 301).

۲.پرسش از امکان و چگونگی شناخت دین به صورت مستقیم و روشن: به‌علاوه، حکیمی از شناخت دین در مکتب تفکیک به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا همواره مستقیم و روشن است. در حالی که این مستقیم بودن، قابل چندوچون است. برای مثال، آیات مربوط به هفت‌آسمان در قرآن را چگونه می‌توان مستقیم و بدون اتکا بر نظریه‌ای در نجوم فهمید؟ درواقع، پرسش مطرح در اینجا این است: آیا فهم متن دینی با ذهنی تهی، قابل‌تحقق است و بر فرض تحقق، آیا این فهم روشن است؟

۳.پرسش از جایگاه تعقل در دین‌ورزی: حکیمی در اهمیت عقل در دین سخن بسیار گفته است، اما وقتی نیک می‌نگریم می‌بینیم که جایگاه تعقل و عقل در دین، در نگاه ایشان، مبهم و مغفول است. از سویی، او در دین بر ظواهر کتاب تأکید می‌کند و تأویل را برنمی‌تابد و از طرف دیگر می‌گوید که تفسیر قرآن را تنها امام معصوم می‌تواند مطرح کند: «دین و قرآن تفسیر می‌خواهد، اما از سوی چه کسی، به حتم از سوی اهل‌الذکر یعنی دانایان و کارشناسان قرآن که علوم نبوی را به ارث برده‌اند تا قرآن محمدی را تبیین کنند... یا کمیل لاتاخذ الا عنا تکن منا» (Hakimi, 2012, p. 290). طبیعی است که تفسیر قرآن شامل تبیین معنای همهٔ آیات قرآن است و تنها شامل آیات متشابه نمی‌شود زیرا اجمالی که در آیات (حتی محکم) قرآن وجود دارد، از طریق تفسیر به کمک آیات دیگر میسر می‌شود. حال به محدود کردن تفسیر قرآن به امامان معصوم، چه جایی برای عقل‌ورزی باقی می‌ماند، جز این که فرد معارف مطرح‌شده را بشنود و قبول کند؟ حتی اگر نظر بر آن باشد که پذیرش معصومیت امامان، همچون پذیرش سایر مبادی دین، امری عقلانی است، این پرسش وجود خواهد داشت که آیا عقل تنها برای ورود به دین لازم است یا برای سیر در دین و زیستن در عرصهٔ آن نیز مورد نیاز است؟ به عبارت دیگر، آیا عقل تنها تا درب ورودی دین با ما همراه خواهد بود و در آنجا باید آن را دفن کرد و وارد دین شد یا عقل در خانه دین نیز با ما همراه خواهد بود؟ آیا تفسیر امامان معصوم را تعبدی باید پذیرفت یا آن‌ها نیز مشمول عقلانی شدن قرار می‌گیرند؟ اگر عقل تنها مَرکب نیل به دین باشد، آنگاه باید پرسید: آیا آن‌همه تأکید بر عقل به همین‌جا ختم می‌شود؟

از برخی عبارات حکیمی چنین مستفاد می‌شود که منظور ایشان از عقلی و تعقلی بودن دین همین است که به‌حکم عقل، وحی اقوی از عقل است: «پس در این مقام هرچه فلسفه‌های مختلف بگویند، درصورتی‌که مخالف معلومات وحیانی باشد، به کناری نهاده می‌شود و داده وحیانی اخذ می‌شود، آن‌هم نه از روی تعبد بلکه از روی عین تعقل، زیرا وحی اقوای از فلسفه است» (Hakimi, 2012, pp. 295-296). آیا به صرف یک قاعدهٔ کلی (وحی اقوای از فلسفه است) می‌توان موارد خاصی از وحی را که به امور واقع اشاره دارند و در تعارض با یافته‌های علمی یا فلسفی قرار می‌گیرند، بر یافته‌های علمی و عقلی برتری داد؟

آیا استحکام فهم ما از وحی در این گونه موارد، به سهولت قابل نیل است؟ این گونه پرسش‌ها نشان می‌دهند که به سهولت نمی‌توان از قاعدهٔ کلی برتری وحی بر فلسفه، در موارد خاص طرفی بست.

۴. پرسش از عقل فطری و دلیل تقدم آن: حکیمی در جایی می‌گوید: «در اختلاف میان دین و عقل فطری، عقل فطری مقدّم است. هرچند چنین اختلافی تاکنون مشاهده نشده است، لیکن در اختلاف میان دین و عقل فلسفی، دین مقدّم است» (Hakimi, 2012, p. 295).

اولاً؛ مقصود از عقل فطری چیست؟ آیا منظور بدیهیات است؛ گزاره‌هایی مانند «الواحد نصف الاثنین» (یک نصف دو است) که بارها مثال زده‌اند؟ (Hakimi, 2012, p. 315)

ثانیاً؛ این قاعده تقدّم از کجا آمده است؟ آیا عقلی است؟ عقل فطری یا فلسفی؟ بدیهی که نیست پس لابد نظری و فلسفی است. در این صورت، باید به اهمیت عقل فلسفی اذعان کرد.

ثالثاً؛ آیا در اختلاف میان دین و عقل فلسفی، در هر شرایطی، دین مقدّم است؟ (شایان‌ذکر است که منظور از دین باید «فهم ما از دین» باشد، همان‌گونه که در اختلاف میان دین و عقل فطری نیز ایشان باید همین منظور را داشته باشند).

۵.پرسش از معنای تبدیل ساختن بالقوگی‌های عقل به فعلیت توسط معارف قرآنی: حکیمی اظهار می‌کند: «معارف قرآنی همه بالقوگی عقل را بالفعل می‌کند.» (Hakimi, 2012, p. 108). آیا در این تبدیل بالقوه به بالفعل از طریق معارف قرآنی، بستر تاریخی لحاظ شده و قابلیت عُقلا برای تغییر نیز در نظر گرفته‌شده یا نظر بر این است که به‌صرف وجود معارف قرآنی، همه بالقوگی‌های عقل بالفعل می‌شوند؟ طبیعی است که این تبدیل تنها در بستر تاریخ و با نظر به قابلیت عقلا برای تغییر میسر می‌شود. هنگامی‌که عقل در مرحله‌ای از تاریخ باشد که قابلیت درک و دریافت برخی مفاهیم را نداشته باشد، معارف قرآنی نیز نمی‌توانند به تغییر منجر شوند. این نگرش تاریخی نشان می‌دهد که باید به فهم‌های عقلانی آدمی، از آن حیث که تاریخی و ناقص‌اند، اعتنا کرد و از بستر آن‌ها به فعلیت یافتن قابلیت‌ها امید بست و چنین نیست که قرآن به صورت معجزه‌آسایی به یک باره این تحقق را ممکن سازد.

۶. پرسش از رابطه حدود عقل و راه‌یابی به حقیقت قرآن: مرتبط با بند پیش، شایان‌ذکر است که حکیمی (2012) می‌گوید در مورد فلسفه و راه‌یابی آن به حقیقت، قید «به‌قدر طاقت بشر» مطرح است. اما در مورد معارف وحیانی گویا دیگر حدی وجود ندارد. حکیمی در عبارت بالا تفسیر قرآن را تنها در شأن امامان معصوم می‌داند و آن را از دسترس بشر عادی به دور می‌داند و این سخن، به طریق اولی، حد طاقت بشری را هم در درک قرآن منتفی می‌کند. بر این اساس، معنای قرآن را تنها باید از امامان معصوم گرفت،

نه این که با تکیه‌بر محدودیت فهم بشری، به تفسیر قرآن چنگ انداخت. اما نکته قابل توجه این است که بشر عادی در مواجهه با تفسیر امامان معصوم نیز گرفتار در محدودیت فهم فردی، اجتماعی و تاریخی خود است و توسل به تفسیر امامان، مشکل را مرتفع نمی‌کند. بنابراین، بار دیگر باید به این پرسش‌ها اندیشید: آیا، به‌واقع، در شناخت قرآن، حدود عقل مرتفع می‌شود یا همچنان بشر ناگزیر است که معارف قرآنی را در حدود عقل خود درک کند؟ اگر هم برخی از حدود عقل مرتفع شوند، آیا این کار در بستر زمان و تاریخ انجام می‌گیرد یا به‌یک‌باره در مواجهه انسان‌ها با قرآن چنین تغییری حاصل می‌شود؟

۷. چالش اختلاف نظر مفسران و لزوم اندیشه‌ورزی در متون دینی: حکیمی در انتقاد به عقل فلسفی و برای نشان دادن ضعف آن، اختلاف‌نظر فیلسوفان را گواه می‌آورد. اما در مورد اختلاف‌نظر مفسران قرآن در شناخت معارف قرآنی چه باید گفت؟ آیا همه مفسران مسلمان یا حتی شیعه فهم واحدی از این معارف دارند؟ و آیا این اختلاف‌نظر خود یکی از نشانه‌های اندیشه و اندیشه‌ورزی نیست؟

حکیمی با ادعای این که عقل دینی، معارف ویژه‌ای را در اختیار انسان قرار می‌دهد، فهرستی از «معارف ناب» قرآنی به دست داده است (Hakimi, 2012, p. 112). مسئله این است که این‌گونه معارف چگونه اثبات عقلانی می‌شوند. آیا به‌صرف بیان این حقایق در قرآن و بدون اثبات آن‌ها معرفتی حاصل می‌شود؟ به‌ویژه که قرآن خود همواره دست به اثبات نمی‌زند و اگر قرار باشد، برای مثال، حقیقت نفس، حقیقت حیات روحی، فطرت و ... تبیین و اثبات شود، آیا ناگزیر نخواهیم بود به استدلال‌هایی مانند استدلال‌های فیلسوفان متوسل شویم؟ به‌علاوه، آیا در این موارد می‌توان به نظر واحدی رسید و اختلاف‌نظر نخواهد بود؟ این اختلاف نظر میان متفکران در مورد معارف قرآن طبیعی است و اتفاق نیز افتاده است. بنابراین، باز کردن حساب متفاوتی برای عقل دینی، نسبت به عقل فلسفی، بر حسب اتفاق‌نظر متفکران ممکن نخواهد بود.

انواع روابط ممکن عقل و دین و ارزیابی آن‌ها

در دسته‌بندی کلان در زمینهٔ رابطه عقل و دین می‌توان سه رویکرد اساسی را شناسایی کرد. نخستین رویکرد حاکی از تداخل میان عقل و دین است. رویکرد دوم ناظر به اتحاد میان عقل و دین است. در اینجا منظور از اتحاد، هماهنگی میان دو چیز متفاوت است؛ یعنی دو چیزی که تفاوت‌های باهم دارند، نوعی هماهنگی و موافقت نیز میانشان برقرار است. اتحاد میان عقل و دین نیز خود به دو گونه است؛ یکی اتحاد سلبی و دیگری اتحاد ایجابی و تکمیلی. رویکرد سوم، وحدت عقل و دین را موردنظر قرار می‌دهد. مقصود از وحدت (متفاوت با اتحاد)، یگانگی است و هنگامی که عقل و دین از این منظر نگریسته شوند، رابطه‌ای یگانه باهم دارند. وحدت یا یگانگی نیز خود سه صورت دارد: وحدت تام، وحدت اشتمالی و وحدت

اندراجی. در ادامه به بررسی این رویکردها می‌پردازیم.

الف- رویکرد تداخل عقل و دین

در این حالت، عقل و دین رابطهٔ تداخلی دارند (عموم و خصوص من‌وجه)؛ بنابراین برخی از امور عقلی، دینی‌اند و برخی از امور دینی، عقلی. درواقع، در این زمینه، عقل و دین مانند دو دایره متقاطع‌اند؛ یعنی یک منطقه مشترک و دو منطقه نامشترک دارند. در این نوع از ارتباط میان عقل و دین، قاعده معروف فقهی مبنی بر حکم یکسان عقل و شرع (کلما حکم به العقل حکم به الشرع) را به این صورت باید بیان کرد: «بعض ما حکم به العقل حکم به الشرع و بعض ما حکم به الشرع حکم به العقل»، یعنی بعضی از اموری که عقل نسبت به آن‌ها حکم می‌کند، شرع نیز همچون آن حکم می‌کند و بعضی از اموری که شرع نسبت به آن‌ها حکم می‌کند، عقل نیز همچون آن حکم می‌کند.

ارزیابی رابطه تداخلی میان عقل و دین: نقطه قوت این دیدگاه آن است که به تفاوت‌ها و تمایزهای میان عقل و دین توجه دارد. بیرون بودن برخی از اجزای دین، مانند جزئیات احکام دینی، از دسترس عقل و بیرون بودن برخی از دستاوردهای عقل (مانند یافته‌های علم تجربی) از حوزهٔ دین نکته‌ای است که در این رویکرد موردنظر است. ضعف این رویکرد آن است که عقل بالقوه[1] و بالفعل[2] را از یکدیگر تفکیک و متمایز نکرده است.

اگر بخواهیم تکمله‌ای بر این دیدگاه در نظر بگیریم، باید بگوییم که با توجه به عقل بالفعل، رابطه تداخلی برقرار است، اما با توجه به عقل بالقوه، رابطه اندراج در نظر گرفته خواهد شد؛ یعنی دین در ذیل عقل قرار خواهد گرفت. به نظر می‌رسد این رابطه، شکل قابل‌قبول‌تری از پیوند میان عقل و شرع را بیان می‌کند. بنابراین، عقل و دین تعارض و چالشی با یکدیگر ندارند. با فرض این که تعارض ظاهری ممکن است میان عقل و دین به ظهور برسد، باید گفت که تعارض واقعی بین آن‌ها رخ نمی‌دهد. با توجه به دو نوع نقشی که عقل دارد (نقش زایندگی و منبع معرفتی درکنار نقش ابزاری و بازیابندگی عقل از متون دینی)، می‌توان مسائل دینی را بررسی و تبیین کرد.

ب-رویکرد اتحاد سلبی

در این نوع اتحاد، پیش‌فرض این است که عقل و دین باهم متباین‌اند. در این حالت، عقل و دین

---

۱. منظور از عقل بالقوه، آن بخش از توانمندی‌های عقل است که در حال حاضر در افق نگاه و اندیشه عقلا قرار ندارد و در آینده آشکار خواهد شد.

۲. منظور از عقل بالفعل، فعلیت و داشته‌های فعلی عقل است؛ آن دسته از یافته‌های عقل که در حال حاضر به ظهور رسیده و موردقبول اکثر عقلا قرار دارد.

مانند دو همسایه‌اند که هر دو به پیمان عدم‌تعرض نسبت به یکدیگر پایبندند. به‌عبارت‌دیگر، آن‌ها همچون دو دایره هستند که هیچ‌گونه اشتراک و رابطه‌ای باهم ندارند. طبق این دیدگاه، می‌توان نتیجه گرفت که عقل و دین نمی‌توانند تعارض داشته باشند، زیرا با توجه به رابطه تباینی، هریک به عرصه‌ای متفاوت تعلق دارد.

بر اساس این رابطه تباینی، عقل و دین از حیث موضوع، روش و غایت باهم متفاوت‌اند و رابطه‌ای قیاس‌ناپذیر دارند. در میان کسانی که از این رویکرد جانب‌داری کرده‌اند، می‌توان به کارل بارت[1]، سورن کی‌یرکگور[2]، مارتین بوبر[3]، و لودویگ ویتگنشتاین اشاره کرد. برای نمونه، ویتگنشتاین (2000) عقل و دین را به دو نوع بازی زبانی متفاوت مربوط می‌داند. منظور ویتگنشتاین از بازی‌های زبانی، فعالیت‌های قاعده‌مند متفاوتی است که در طول حیات بشری پدید آمده‌اند. در هر بازی زبانی، کلمات برحسب قواعد معینی به کار می‌روند و ازاین‌رو معنادار محسوب می‌شوند. برآمیختن قواعد بازی‌های مختلف زبانی، موجب بی‌معنایی سخن خواهد شد. اگر بگوییم، «دو به‌علاوه دو گناهکار است»، سخن بی‌معنایی را بر زبان رانده‌ایم؛ زیرا واژه «گناهکار» مربوط به بازی زبانی دیگری (دین) است و با «دو به‌علاوه دو» که مربوط به بازی زبانی ریاضی (علم) است تناسبی ندارد.

بازی‌های زبانی مختلف، ناظر بر صورت‌های مختلف حیات آدمی[4] است. عمل‌ها و واکنش‌های متقابل افراد، صورت‌های مختلفی، همچون علم، هنر، مذهب و مانند آن را در زندگی آنان پدید آورده است. آنچه باید وجود آن را مفروض گرفت، همین صورت‌های مختلف زندگی است که هریک منطق یا قواعد خاص خود را دارد. ادیان نیز قواعد و منطق خاص خودشان را دارند. بازی‌های زبانی را می‌توان همچون دایره‌های جدا از هم در نظر گرفت. این دایره‌های گوناگون هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند و بر هریک از آن‌ها قواعد و اصول ویژه‌ای حاکم است. در این میان، دین نیز دایره مختص به خودش را دارد. ما در ادیان شاهد آداب و مناسک دینی هستیم که در دایره و بازی زبانی دین معنا و مفهوم دارند، اگرچه امکان دارد که همین مناسک برای دیگر دایره‌ها یا فعالیت‌های قاعده‌مند بشری، مانند دایره علم، بی‌معنا جلوه کند. بنابراین، نمی‌توان با عینک علمی و پوزیتیویستی به بررسی و مطالعه آداب و مراسم دینی پرداخت، زیرا این مراسم، از نوع آیینی و رمزآمیزند و معنای آن‌ها تنها در رابطه انسان-خدا یا بنده-پروردگار تجلی می‌یابد.

اکنون، اگر از حیث موضوع، روش و هدف به تفاوت‌ها بنگریم، مطلب به‌قرار زیر است. در علم، شناخت علمی مطرح است و حیطه مطالعه و موضوع آن، چیزها یا اشیاء عینی و قابل‌اندازه‌گیری هستند. روش

1. Karl Barth
2. Soren Kierkegaard
3. Martin Buber
4. Forms of Life

علمی، توصیفی و شرح دقیق است. علم به کشف، بررسی و تبیین روابط علّی پدیده‌های موجود در جهان طبیعت می‌پردازد. سرانجام، هدف علم رسیدن به واقعیت‌های عینی و ملموس و از طریق آن، مهار طبیعت است. پس علم که یکی از وجوه عقل است با مسائلی ازاین‌دست سروکار دارد.

در مقابل، موضوع شناخت دینی، تجربه شخصی است که در تقابل با موضوع عینی و علمی قرار دارد. نیایش به‌عنوان یکی از جلوه‌های دین‌داری، دارای دو جنبه فردی و جمعی است. در نیایش آنچه اهمیت دارد تجربه شخصی تک‌تک افراد با خدا و ارتباط منحصربه‌فرد هر شخص با معبود خویش است و در نیایش هیچ‌گونه تجربه جمعی و اشتراکی مطرح نیست، هر چند شکل مناسک دینی، جمعی باشد. روش دین، روش ذهنی است؛ یعنی شیوه و نحوهٔ ارتباط هر فرد با خدا یک امر شخصی است. سرانجام، هدف دین دستیابی پیروانش به آرامش درونی و اطمینان قلبی است، نه تسلط بر طبیعت. حاصل کلام آنکه در رویکرد اتحاد سلبی، عقل و دین دو روایت متفاوت‌اند که در موضوع، روش و هدف باهم تفاوت اساسی دارند.

ارزیابی رویکرد اتحاد سلبی: این رویکرد نیز قوت‌ها و ضعف‌هایی دارد. قوت‌های آن را باید در برنیامیختن دین با علم و قائل شدن به کارکرد ویژه برای دین جست‌وجو کرد. اما ضعف‌های این رویکرد، دست‌کم، شامل دو نکته است: یکی قطع کامل ارتباط میان عقل و دین و دیگری مخدوش کردن مرز بین باورهای دینیِ ورای عقل و باورهای غیرعقلانی است. امر ورای عقل برای عقل قابل شناخت ایجابی نیست، اما امر غیرعقلانی، قواعد عقل را نقض می‌کند.

در توضیح بیشتر این ضعف باید پرسید: آیا در حقیقت چنین است که دین و عقل دو حوزه متفاوت‌اند که هیچ‌گونه ارتباطی باهم ندارند؟ آیا دین امری رازآمیز، احساسی، وجدانی و درونی است که مانع ورود عقل به حیطه خویش می‌شود؟ ادیان گوناگون سخنان و ادعاهای ویژهٔ خود را دارند. این ادعاها عقل انسان را به داوری و سنجش فرامی‌خوانند و آدمی را وامی‌دارند که به مدد قوه عقلانی خویش، له یا علیه آن‌ها داوری کند. برای مثال، اگر دینی ادعا کند که جهان توسط دو خدای خیر یا شر اداره می‌شود و طبیعت مظهر تخاصم این دو نیروی متضاد است، این ادعا عقل انسان را می‌جنباند و او را به سمت‌وسوی داوری و ارزیابی ادلّه می‌کشاند. اگر باورهای دینی شامل ادعاهای غیرمعقول و ورای عقلی باشند، وظیفه عقل است که در اینجا بین ادعاهای ورای عقل و غیرمعقول تمییز و تمایز قائل شود. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که فضاهای دین و عقل ، به‌طور کامل، از هم جدایند و این دو هیچ ارتباطی باهم ندارند. دین و عقل باهم در تعامل‌اند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند.

ج-رویکرد اتحاد ایجابی و تکمیلی

در این رویکرد، عقل و دین باهم سازگاری دارند. در اینجا نیز آن‌ها دوگانه اما مکمل یکدیگرند.

در بررسی آن‌ها از حیث موضوع، روش و غایت باید گفت که موضوع بررسی عقل و دین یکی است، اما روش و غایت آن‌ها باهم متفاوت است و هریک آن را از منظر خود می‌نگرد. مک‌کی[۱] نمونهٔ بارزی از این دیدگاه را مطرح کرده است. او رابطه عقل و دین را رابطه تکمیلی[۲] می‌داند و آن را با رابطه الحاقی[۳] متفاوت می‌بیند. رابطه تکمیلی که ناظر بر رابطه بین دو امر ناهم‌سنخ است، با رابطه الحاقی که متعلق به یک ساحت است، متفاوت خواهد بود. او این مثال را مطرح می‌کند: دو گزاره «پیدایش این عالم محصول فرایندهای طبیعی است» (ساحت علم) و «عالم مخلوق خداوند است» (ساحت دین) تعارضی ندارند و مکمل یکدیگرند؛ یعنی عقل و دین، از دو منظر متفاوت، به بررسی یک موضوع مشترک یعنی طبیعت می‌پردازند (MacKay, 1974).

ارزیابی رویکرد اتحاد ایجابی و تکمیلی: این دیدگاه که شق دومی از رویکرد اتحاد است، همان قوت‌های رویکرد اتحاد سلبی را دارد که عبارت بودند از برنیامیختن دین با علم و درنظرگرفتن نقش ویژه‌ای برای دین. به‌علاوه، تکمیلی دیدن این زمینه، نقطه قوت دیگری است که نسبت به دیدگاه نخست، گامی به جلو محسوب می‌شود.

مهم‌ترین ضعف این دیدگاه، همچون رویکرد پیشین، نادیده گرفتن مبادله‌های موجود میان عقل و دین است. فیلسوفان علم در تحلیل ساختار نظریه‌های علمی به دادوستدهای میان علم با عرصه‌های دیگر اندیشه بشری اشاره کرده‌اند. برای مثال، جان ویزدم[۴] فیلسوف معاصر انگلیسی، در تحلیل ساختار نظریه‌های علمی، این نکته را به‌خوبی بیان کرده است. از نظر وی، در ساختار نظریه‌های علمی، سه جزء را می‌توان بازشناسی کرد: محتوای تجربی نظریه[۵] که بر وقوع امور محسوس در جهان خارج ناظر است؛ هستی‌شناسی مُنضم[۶] (ضمیمه‌شده) که نوعی موضع فلسفی در مورد موجودیت یا وضع امور در قلمرو موردمطالعه است که در نظریه به آن تصریح می‌شود، یعنی در نظریه گنجانده شده است؛ و هستی‌شناسی غیرمُنضم[۷] که نوعی موضع فلسفی در مورد موجودیت یا وضع امور در قلمرو موردمطالعه است که در نظریه به آن تصریح نشده و در نظریه گنجانده نشده است و بلکه بر فراز نظریه قرار دارد، اما تأثیر آن در نظریه، به‌طور کامل، هویداست (Wisdom, 1987). برای مثال، در نظریه فروید[۸]، این باور در مورد انسان، به‌طور ضمنی و غیرصریح لحاظ

1. MacKay
2. Complementarity
3. Supplementary
4. John Wisdom
5. Empirical Content
6. Embedded Ontology
7. Unembedded Ontology
8. Freud

شده که انسان جانوری غریزی است و لاغیر (هستی‌شناسی غیرمُنضم)؛ درعین‌حال، فروید در نظریه خود، تبیین همه امور روانی را با توسل به غریزه حیات و غریزه مرگ توضیح می‌دهد (هستی‌شناسی مُنضم). سرانجام، در نظریه وی، بخش‌هایی نیز وجود دارد که ناظر بر امور تجربی است، مانند این که در چند ماه اول زندگی کودک، لذت‌جویی او از طریق دهان صورت می‌پذیرد (محتوای تجربی). با توجه به دیدگاه ویزدم، اجزای هستی‌شناختی نظریه‌های علمی، حاکی از آن است که نوعی معرفت متافیزیکی در پیکره نظریه علمی نفوذ یافته است.

با وجود آن که نظریه‌پردازی علمی، فعالیتی عقلانی محسوب می‌شود، همچنان لایه‌های هستی شناسانه‌ای بر فراز آن حاکم هستند که ماهیتی غیرعلمی دارند و مسلّم است که از طریق علم به‌دست نمی آیند؛ خواه این لایه‌ها برآمده از یک فلسفه باشند یا برگرفته از یک دین. درعین‌حال، باید در نظر داشت که این لایه‌ها تأثیر هستی‌شناسانه خود را بر پیش‌فرض‌های دانشمند و نظریه‌پرداز علم می‌گذارند. درنهایت، می توان نتیجه گرفت که بین علم و فلسفه و به‌طور کلی‌تر بین عرصه‌های مختلف تلاش‌های فکری بشری، نوعی ارتباط و دادوستد وجود دارد. از این جهت، بر رویکردهایی که این پل‌های ارتباطی را در نظر نمی‌گیرند یا آن‌ها را نفی می‌کنند، ایرادی اساسی وارد است.

د-رویکرد وحدت تام

در این حالت، عقل و دین فراتر از دوگانگی و اتحاد می‌روند و وحدتی تام و تمام می‌یابند. فلسفه پویشی وایتهد[1] نمونه‌ای ازاین‌رویکرد است که رابطه‌ای ارگانیک بین علم و دین برقرار می‌کند (Whitehead, 1926). در این نظریه، نوعی درهم تنیدگی بین علم و دین وجود دارد که ریشه‌های آن را می‌توان در اندیشه هگل[2] شناسایی کرد. هگل در پی برهم زدن ثنویت‌ها و ایجاد وحدت و یگانگی بین دین و عقل بود. در نظریه پویشی یا فرایندی[3]، رابطه تساوی بین مفاهیم عقل و دین برقرار است، به‌طوری‌که هر امر عقلی دینی است و هر امر دینی عقلی.

این دیدگاه در میان عالمان اصولی شیعه نیز طرفدارانی داشته که قاعده حاکی از وحدت حکم عقل و شرع که پیش‌تر به آن اشاره شد، بیانگر آن است: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل» (هر آنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند و هر آنچه شرع به آن حکم کند، عقل نیز به آن حکم می‌کند).

در رویکرد وحدت تام، دین و عقل دو همسایهٔ از هم جدا نیستند، بلکه درواقع دو هم‌خانه‌اند که

1. Whitehead
2. Hegel
3. Process

درهم‌تنیده شده‌اند. به لحاظ منطقی، رابطهٔ دین و عقل را در اینجا می‌توان رابطهٔ تساوی دانست، دین و عقل دو دایره بر هم منطبق‌اند.

ارزیابی رویکرد وحدت تام: توجه به ارتباط و تبادل عقل و دین نقطهٔ قوت رویکرد وحدت تام است؛ نکته‌ای که رویکردهای قبلی به آن بی‌توجه بودند. اما ایراد اساسی این دیدگاه آن است که ارتباطی که بین عقل و دین ترسیم می‌کند، افراطی به نظر می‌رسد. حوزه دستاوردهای عقل و دین باهم متفاوت‌اند و این بدان معناست که نمی‌توان تمام دستاوردهای عقل و دین را به‌حساب یکدیگر گذاشت. نمی‌توان انتظار داشت که همه یافته‌های علمی و فلسفی را دینی نامید یا برعکس، تمامی دستاوردهای دینی را علمی یا فلسفی تلقی کرد. در این رویکرد، به این نکته توجه نشده است که نوع پرسش‌های علمی، فلسفی و دینی و به تبع آن‌ها نوع پاسخ‌هایی که هریک فراهم می‌آورد، باهم متفاوت است. پس انطباق دو دایره دین و عقل بر هم امکان‌پذیر نیست. دین و عقل هم‌خانه نیستند، بلکه همسایگانی هستند که باهم دادوستد دارند و گاهی باهم در تعامل‌اند.

هـ-رویکرد وحدت اشتمالی (وحدت کل با جزء)

در این حالت نیز بین دین و عقل وحدت برقرار است، اما به‌گونه‌ای که می‌توان آن را وحدت اشتمالی نامید، زیرا عقل در قلمروی دین استقرار می‌یابد. رابطهٔ موردنظر در اینجا عموم و خصوص مطلق است، زیرا هر امر عقلی، دینی محسوب می‌شود، اما عکس آن صادق نیست. در این معنا، دین شامل عقل است، یعنی این دو وحدت دارند، مانند وحدت کل (دین) با جزء آن (عقل). بنابراین، در این دیدگاه، دین عام‌تر از عقل در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی همه آنچه انسان با بررسی‌های خودش انجام می‌دهد، هم در مطالعه متون دینی و هم در دیگر پدیده‌های جهان، ذیل دین قرار می‌گیرند. اگر بخواهیم قاعده مذکور در قسمت‌های پیش را در این حالت بیان کنیم، به این صورت خواهد بود: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع و لا ینعکس» یعنی «هر چیزی که عقل به آن حکم کند، دین نیز به آن حکم خواهد کرد، اما هر چیزی که دین حکم کند، لزوماً عقل به آن حکم نخواهد کرد». بنابراین، در اینجا مفهوم «دینی» توسعه پیداکرده و شامل دستاوردهای عقلی نیز می‌شود. این دیدگاه را آیت‌الله جوادی آملی مطرح کرده است (Javadi Amoli, 2007).

در این دیدگاه، مفهوم عقل نیز وسیع است، یعنی شامل عقل فلسفی، علمی و عرفانی می‌شود. در نتیجه، اگر فیلسوف، عالم یا عارفی به یافته‌ای برسد، آن یافته دینی محسوب می‌شود، زیرا حاصل مطالعه فعل خداوند بوده است. به همین سبب گفته می‌شود هرچه عقل بیابد دینی است، اعم از اینکه حاصل مطالعه متون دینی یا مطالعه پدیده‌های طبیعت باشد. آیت‌الله جوادی آملی(ضمن پذیرش گستردگی عقل، اظهار کرده‌اند که عقل نمی‌تواند در دو حوزه جزئیات احکام دینی (نماز، روزه و...) و برخی امور بنیادی یا کلیات دین (مانند درک ذات خدا) مدخلیت داشته باشد (Javadi Amoli, 2007, p. 38).

ارزیابی رویکرد وحدت اشتمالی: در مورد نقاط قوت این رویکرد می‌توان به دو مورد زیر اشاره کرد:

۱. تعارض واقعی عقل و دین نفی می‌شود، یعنی امکان ندارد که سخنان دین و عقل با یکدیگر تعارض داشته باشند. چون هر دو (عقل و دین) به نحوی به خدا بازمی‌گردند بنابراین تعارض واقعی وجود ندارد. برخی تعارض‌های ظاهری ممکن است به وجود آیند، اما قابل‌رفع‌اند (مانند مسئله آفرینش انسان توسط خدا و نظریه تکاملی داروین[1]).

۲. همراهی عقل و دین را مستمر می‌داند و نقش عقل را تنها زمینه‌سازی برای وصول آدمی به دین نمی‌داند. یعنی عقل، علاوه‌بر نقش مفتاحی (کلیدی برای گشودن در دین)، از نقش مصباحی (نور افکندن بر آنچه در خانه دین وجود دارد) نیز برخوردار است.

در مورد ضعف‌های این دیدگاه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد[2]:

۱. دین به صورت عام تلقی و تعریف شده است، یعنی دین شامل متون دینی و نیز مطالعه پدیده‌های جهان می‌شود، درحالی‌که همان‌گونه که پیش‌از این اشاره شد، همه دریافت‌های عقلی را نمی‌توان دینی نامید. تعریف استاندارد از دین، محدود به متون مربوط به دین مورد نظر است، شامل شریعت و نیز بخش‌های معرفتی، اخلاقی و نظایر آن‌ها که در متون آن دین آمده‌اند. دخیل کردن یافته‌های عقلی و بیرون از متون دینی در تعریف دین، دلیل قانع‌کننده‌ای می‌خواهد که به عهده مدعی تعریف جدید است.

۲. مغالطه‌ای در برابر دانستن دو مفهوم الهی و دینی صورت گرفته است. علم‌های عالمان را می‌توان بارقه‌هایی از علم الهی دانست، اما دینی نامیدن آن‌ها وجهی ندارد. امور الهی وسیع‌تر از امور دینی‌اند، یعنی هر امر دینی، الهی است، اما لزوماً هر امر الهی، دینی نیست. به‌طور مثال، صفات خداوند اموری الهی‌اند، اما دینی نیستند. زیرا صفات خداوند در قلمروی حقایق و امور تکوینی قرار دارند.

۳. وقتی گفته می‌شود درک جزئیات دین برای عقل ممکن نیست، مشخص نشده است که آیا منظور عقل بالقوه است یا عقل بالفعل. عقل بالقوه، کمالی نهفته دارد، ولی عقل بالفعل، محدودیت و نقایصی دارد که به مرور زمان، این نقایص برطرف می‌شوند و عقل بالقوه آشکار می‌شود. حال، سؤال این است: آیا در حال حاضر درک جزئیات دین برای عقل (بالفعل) ممکن نیست یا در اصل، چنین درکی برای عقل (بالقوه) محال و دست‌نیافتنی است؟ یا جزئیات احکام دینی دارای منطقی هستند یا به‌صورت دلبخواهی به این شکل درآمده‌اند؛ حالت دوم ممتنع است و با توجه به حالت اول، می‌توان گفت که عقل بالقوه می‌تواند با لحاظ

---

1. Darwin

۲. برای ملاحظهٔ نقد جامع‌تر ر.ک: Bagheri, 2013.

شرایطی به درک جزئیات دین دست یابد.

ی-رویکرد مطلوب: وحدت اندراجی (وحدت جزء با کل)

در این مقاله، این رویکرد، مرجّح و قابل‌قبول به نظر می‌رسد. در اینجا نیز عقل و دین یگانه‌اند، اما این بار، دین در ذیل عقل استقرار دارد. بین عقل و دین، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است و در اینجا حاکی از آن است که هر امر دینی، عقلی است، اما هر امر عقلی دینی نیست. اگر به قاعده مذکور در بندهای پیشین برگردیم، قاعده‌ای به این صورت خواهیم داشت: «کلما حکم به الشرع حکم به العقل و لاینعکس». مقصود آن است که سخنان دینی و حتی احکام آن، دارای بُعدی عقلانی‌اند، اما فعالیت عقل، تنها در محدوده دین نیست، بلکه در عرصه‌های تجربی و فلسفی و نظیر آن نیز جریان دارد، بدون آن که بتوان آن‌ها را دینی دانست. دانشمندان و فیلسوفان به گزاره‌ها و احکامی دست پیدا می‌کنند که متون دینی در مورد آن‌ها سخنی نمی‌گوید و اصولاً آن‌ها از حوزه دین خارج‌اند. در این زمینه، احکام عقل وسیع‌تر از احکام دین در نظر گرفته می‌شود.

از سوی دیگر، هنگامی‌که گفته می‌شود همه ابعاد دین در ذیل عقل قرار می‌گیرند، منظور از عقل، عقل بالقوه است که امور جزئی دین نیز برحسب آن عقلانی محسوب می‌شوند. به سخن دیگر، فرض بر آن است که عقل در اصل می‌تواند منطق آن‌ها را در آینده درک کند. درواقع، هنگامی‌که عقلانی بودن دین مورد ادعاست، عقل هم به‌عنوان بالقوه در نظر است؛ چنانکه عقل در این معنا، علاوه بر ابزار معرفت، به عنوان منبع معرفت لحاظ می‌شود. عقل بالقوه، چنانکه اشاره شد، قابلیت درک جزئیات دین را فراهم می‌آورد. وقتی عقل به‌عنوان منبع معرفت در نظر گرفته می‌شود، یعنی اینکه عقل، به‌خودی‌خود، اموری را درک می‌کند، درحالی‌که در حالت ابزار معرفت بودن، معرفتی به عقل عرضه می‌شود و عقل آن را درک می‌کند. با ملاحظه همه این مؤلفه‌ها، عقلانی بودن دین به سه معنا قابل‌برداشت است:

۱. حکم مجزا و همسوی عقل و دین بر یک معرفت، یعنی اینکه عقل و دین در مورد یک معرفت، حکم مجزایی داده‌اند ولی نتایج، بر همسویی آن‌ها دلالت دارند. برای مثال، عقل در بررسی پدیده‌های جهان، نیرویی مافوق طبیعی را استنتاج می‌کند و متون دینی هم‌چنین معرفتی را به دست می‌دهند (یدالله فوق ایدیهم). در اینجا نقش عقل زایندگی است و به‌عنوان منبع معرفت لحاظ می‌شود.

۲. نقش عقل بالفعل به‌عنوان ابزار درک معرفتی دین؛ بدین معنا که در دین معرفتی بیان‌شده ولی عقل به آن معرفت نرسیده است. درعین‌حال، عقل می‌تواند این معرفت عرضه‌شده را درک کند. در اینجا نقش عقل ابزاری و بازیابندگی است.

۳. نقش عقل بالقوه به‌عنوان ابزار درک معرفتی دین؛ بدین معنا که عقل این توانایی را داشته باشد

که حکمی دینی را که منطق آن بیان نشده، در آینده کشف و درک کند.

چنان که ملاحظه شد، عقل‌گرایی حداکثری، رابطه عقل و دین را به‌صورت تساوی در نظر می‌گیرد، زیرا می‌کوشد مطابقتی کامل میان باورهای دینی و ضوابط یا دستاوردهای عقل برقرار کند، در حالی که چنین رابطه تساوی میان عقل و دین قابل دفاع نیست. در مقابل، عقل‌گرایی حداقلی یا ایمان‌گرایی، گرایش به آن دارد که رابطه عقل و دین را از نوع تباین در نظر بگیرد. این رابطه تباینی یا متمایل به تباین نیز قابل‌دفاع نیست زیرا تجربه دینی موردنظر ایمان‌گرایان بدون عقل‌ورزی در برخی سطوح ممکن است.

هنگامی‌که رابطه تساوی و تباین کنار گذاشته شوند، رابطه میان عقل و دین را باید در دو حالت عموم و خصوص مطلق یا عموم و خصوص من وجه جست‌وجو کرد. دو رویکرد عقل‌گرایی انتقادی و دین‌گرایی گزیده‌گو (Bagheri, 2003) به همین نوع رابطه عموم و خصوص گرایش دارند. عقل‌گرایی انتقادی، خود مبتنی بر نگاه معرفت‌شناختی واقع‌گرایی سازه‌گرایانه است. دیدگاه واقع‌گرایی سازه‌گرا واقعیت اشیا را از منظر آدمی، پیچیده و پوشیده می‌داند (Bagheri, 2015). بر این اساس، هنگامی که آدمی – یا همان عقل آدمی– قصد دستیابی به این واقعیت را دارد، تلاش می‌کند تا با ساختن طرحواره‌های ذهنی مختلف و تطبیق آن‌ها با واقعیت مذکور، آن را فراچنگ خویش آورد. «در این حالت، فراچنگ آوردن واقعیت به معنای نائل شدن به ساخت طرحواره‌ای است که از نگاه انسان با واقعیت مذکور متناسب باشد. البته باید توجه داشت که سنجش میزان این تناسب نیز به گونه‌ای مستقل از آدمی امکان‌پذیر نیست و همواره میزانی از مداخله انسان باقی خواهد ماند» (Sajjadieh, Madanifar & Yari dehnavi, 2013, p.169). ازاین‌رو، عقل از یک سو تمنای واقعیت را دارد و تا حدی نیز در یافتن بخش‌هایی از آن به توفیق دست می‌یابد و از سوی دیگر، مواجهه مستقیم و عریانی با واقعیت ندارد و همواره در حدود خویش با واقعیت مواجه می‌شود. البته ازآنجاکه عقل، خود بر حدود خویش تأمل می‌کند و می‌تواند آن‌ها را دریابد و چه بسا تلاش‌هایی برای رفع و تعدیل آن‌ها صورت می‌دهد[1] بنابراین دریافت او از واقعیت به تدریج کامل می‌شود و بالقوگی‌ها فرصت تحقق می‌یابند. از همین روست که برای عقل می‌توان دو شأن بالقوگی و فعلیت در نظر گرفت.

بر اساس این دیدگاه، رابطه عموم و خصوص من وجه یا تداخل میان عقل و دین قابل دفاع است. از این منظر، دو حوزه عقل و دین، یک منطقه مشترک و دو منطقه نامشترک دارند. البته، با ملاحظه عقل بالقوه می‌توان تداخل را به حالتی از عموم و خصوص مطلق تبدیل کرد، یعنی حالتی که در آن، دین زیرمجموعه‌ای از عقل قرار می‌گیرد. درواقع، منطقه نامشترک ناشی از حدود عقل است که به تدریج می‌تواند توسط عقل فهم شود و در حیطه عقلانیت بشری قرار گیرد.

---

۱. نمونه‌ای از این تلاش‌ها در آثار کانت و ویتگنشتاین قابل‌ملاحظه است.

ملاحظات تربیت‌دینی در پرتو وحدت اندراجی عقل و دین

در نظر گرفتن رابطه عقل و دین به صورت وحدت اندراجی، دلالت‌هایی را در تربیت‌دینی به دنبال خواهد داشت. باید توجه کرد که تربیت‌دینی، علاوه بر رابطه عقل و دین از منظومه بزرگ‌تری چون ماهیت آدمی، ماهیت تربیت و ماهیت تدین تغذیه می‌شود. ازاین‌رو، دلالت‌های مطرح‌شده در این بخش را باید ملاحظاتی دید که تربیت‌دینی را به گونه‌ای هم‌عنان با عقل و به صورت تبیینی صورت‌بندی می‌کند و نیازمند تکمیل از سایر جنبه‌ها نیز می‌باشد که در این نوشتار نمی‌گنجد و مجال دیگری می‌طلبد[۱].

برخی از الهام بخشی‌های این رابطه در تربیت‌دینی به قرار زیر خواهند بود.

۱. همراهی با تبیین معنادار

یکی از نتایج مهم در نظر داشتن رابطه عقل و دین، توجه به تبیین‌های معنادار آموزه‌های دینی برای متربی است. به تعبیر دیگر، ارتباط عقل و دین، ما را بر آن می‌دارد تا تبیین را در تربیت‌دینی بر صدر بنشانیم. ازآنجاکه ایمان، امری دانسته و خواسته است، باید بر زمینه‌ای از بینش و اختیار فرد شکل گیرد. حضور بینش در ایمان، اندیشه‌ورزی و تبیین عقلانی را به عرصه تربیت‌دینی وارد می‌سازد. این اندیشه‌ورزی و تبیین باید به گونه‌ای باشد که زمینه ایمان به خدا را به منزله عمل اختیاری فراهم سازد. بدین معنا، اندیشه‌ورزی در آموزه‌های دینی باید از حالت قرنطینه‌ای و تلقینی خارج شود و با پررنگ ساختن عنصر تبیین، پذیرش نقد و نیز مطالعه و تعمق، زمینه‌های انتخاب را مهیا سازد.

تبیین معنادار، خود در گرو در نظر گرفتن سطح شناختی متربی و حرکت در محدوده آن است. فراتر رفتن از این سطح مشخص و عدم توجه به این حد می‌تواند آشنایی متربی با آموزه‌های دینی را به نوعی حفظ طوطی‌وار، تقلید کورکورانه و ارتباط بی‌معنا فروکاهد و این حفظ طوطی‌وار و یادگیری بی‌پشتوانه در آینده، مقدمه‌ای برای بی‌اعتمادی فرد به آموزه‌های دینی باشد.

از سوی دیگر، حفظ جستجوگری و تشنگی متربیان نسبت به امور و ازجمله آموزه‌های دین، ضامن

---

۱. برای نمونه، اگر تدین را دارای چهار مؤلفه اعتقادی، تجربه درونی، التزام درونی و عمل بدانیم و تربیت را نیز دارای چهار مؤلفه تبیین، معیار، تحرک درونی و نقادی (Bagheri, 2015)، می‌توانیم با ترکیب آن‌ها به تربیتی دینی بیندیشیم که دارای ابعاد شناختی، گرایشی، ارادی و عملی است. تبیین رابطه عقل و دین به صورتی که گذشت، بر روی این ابعاد و رابطه آن‌ها با تربیت‌دینی تأثیر خواهد داشت و ملاحظاتی را در آن مطرح خواهد ساخت. از سوی دیگر، باید به تمایز ظریف دوران تربیت و دوران تمهید توجه داشت. درحالی‌که در دوران بلوغ و پس از آن در حال تربیت هستیم، در دوران کودکی و به دلیل ضعف‌های شناختی و ارادی، تربیت به تمام معنا قابل تحقق نخواهد بود. در عین حال، در توضیح هر یک از ملاحظات، اشاره‌هایی به دوران تمهید نیز صورت می‌پذیرد.

حرکت سالم آتی آن‌ها در این مسیر خواهد بود. توجه به این امر باعث می‌شود تا مربی در جریان تبیین و تربیت، همواره به طلب و نیاز متربی توجه داشته باشد تا تبیین و تربیت او، برای متربی، معنادار باشد. رعایت این اصل، باعث فاصله گرفتن جریان تربیت از روند اشباع خواهد شد.

همچنین تلاش برای ربط آموزه‌های تربیتی با دنیای متربی، در تبیین معنادار اهمیت دارد. این امر باعث خواهد شد تا در جریان تربیت از تبیین‌های کلیشه‌ای و نامأنوس برای فرد فاصله بگیریم و به تبیین‌هایی متناسب با پرسش‌ها و زندگی و دنیای او بپردازیم. همچنین آمیختگی محتوای تربیتی با زندگی روزمره متربیان، باعث تحریک انگیزه و توجه آن‌ها به مباحث می‌شود و تربیت‌دینی و اخلاقی را از اموری سلسله‌مراتبی، بی‌معنا و دور از دسترس، به اموری معنادار، نزدیک و قابل‌استفاده تبدیل می‌سازد (Jie & Desheng, 2004). توجه به این نکته باعث می‌شود تا آشنایی نسبت به آموزه‌های دینی وضعیت ویژه‌ای به خود گیرد و به‌گونه‌ای خاص صورت پذیرد. بر این اساس، آشنایی با آموزه‌های دینی باید به نحوی با زندگی واقعی و روزمره افراد- کودکان یا نوجوانان- پیوند برقرار کند تا ارتباط آن‌ها با این امور به صورتی واقعی باشد. برای نمونه، هنگامی که قرار است از نماز بگوییم، باید از همان تجربه‌های آشنای بچه‌ها در خانه شروع کرد، از صحنه‌هایی که بارها دیده‌اند و تجربه کرده‌اند. البته در ادامه، مربی می‌تواند به تدریج از نقطه شروع فراتر رود، اما حفظ تناظر با نیازهای کودک و دغدغه‌های او باید مدنظر قرار گیرد. چنان که گذشت، این ملاحظه در دوران کودکی نیز با رعایت جوانب معناداری و سطوح مختلف، قابل پی‌جویی است.

۲. جلب توجه متربی نسبت به حدود عقل

بحث از عقل بالفعل و عقل بالقوه و پذیرش تکامل پرفراز و نشیب عقل بشری در طول تاریخ باعث می‌شود تا برای عقل بالفعل در جریان تربیت -که مورد استفاده مربی و متربی قرار می‌گیرد- حدودی قائل باشیم. از این منظر، عقل بالفعل قابلیت درک منطق برخی آموزه‌های دینی را در حال حاضر نخواهد داشت، اما از دیدگاهی کلان نسبت به تاریخ، می‌توان در نظر داشت که عقل، در اصل، توان درک آن را داراست. بر این اساس، در تربیت‌دینی، گاه با موقعیت‌ها و مواردی مواجه می‌شویم که عقل از توضیح آن‌ها ناتوان است. به سخن دیگر، این‌گونه موارد فراتر از حدود عقل بالفعل است و برای اظهارنظر درباره آن‌ها باید منتظر گذشت زمان و روشن شدن ابعادی دیگر از آن بود. البته انتظاری فعال که موضوع مورد نظر را همچنان در کانون بحث و بررسی و ارزیابی و تحلیل نگه دارد. بر این اساس، نوع مواجهه فرد با این‌گونه موارد، نباید انکار باشد. بلکه، با در نظر گرفتن حدود عقل، نوعی در تعلیق قرار دادن ابهام‌ها و تردیدهای مربوط به درک مضامین دینی انتظار می‌رود.

بر این اساس، لازم است در جریان تربیت‌دینی، ضمن به رسمیت شناختن عقل و توانمندی‌هایش،

حدود آن نیز مدنظر قرار گیرد و متربی این‌گونه تصور نکند که به عقلی بی‌حدومرز مجهز است که اگر امری در دایره توجیه آن قرار نگرفت، از حیطه اعتبار ساقط خواهد بود. فهم حدود عقل و اندیشه‌ورزی درباره آن، متربی را در فضایی واقع‌گرایانه قرار خواهد داد که باعث خواهد شد توقع‌های او از عقل‌ورزی خودش نیز از توهم فاصله گیرد و به واقع‌گرایی نزدیک شود. ازآنجاکه این ملاحظه محتاج آغشتگی‌های فرد با توانمندی‌های عقل و آشنایی با مسائل انتزاعی است، در دوران کودکی چندان مدنظر نیست و بیشتر ناظر به دوران پس از بلوغ است.

۳. رواشمردن تعلیق‌های معرفتی و عملی محدود، موقت و گذرا

به رسمیت شناختن حدود عقل باعث خواهد شد مواجهه فرد با همه آموزه‌های دینی به یک صورت نباشد، بلکه برخی را به صورت بالفعل بپذیرد و برخی دیگر را که متضمن پیچیدگی‌هاست، در پرانتز بررسی قرار دهد و اثبات عقلانی بودن آن را به آینده واگذارد. بر این اساس، نمی‌توان از فرد انتظار داشت تا با همه آموزه‌های دینی مواجهه یکسانی داشته باشد. بلکه باید تعلیق شناختی-معرفتی برخی از آموزه‌ها توسط او را به دیده اتقان نگریست و آن را در جریان تربیت پذیرفت. بنابراین، در جریان تربیت، انتظار نداریم متربی همه آموزه‌ها را به یک نسبت بپذیرد، بلکه می‌توان تردید و در پرانتز قرار دادن را برای برخی از آموزه‌های دینی که هنوز تن به توجیه عقلانی نداده‌اند روا دانست. به‌طور طبیعی، بروز چنین تعلیقی در مورد بخش‌های پیچیده (همچون ابعادی از معرفت خدا) یا پنهان (همچون فلسفه برخی از احکام) معارف دینی صادق خواهد بود. تعلیق ممکن است در شعاع رشد فکری فردی باشد و ممکن است در شعاع رشد فکری نوعی بشر باشد. قسمت اول با رشد کودک و نوجوان قابل حصول است و باید مورد انتظار فرد باشد، اما قسمت دوم، موکول به آینده فکری بشر خواهد بود.

این دوگانه تردید و حرکت به سوی یقین که بر پایه موضع معرفت‌شناختی واقع‌گرایی سازه‌گرایانه بنا می‌شود، بر آن است که «آدمی اساساً با اذعان به وجود واقعیت‌هایی مستقل از ذهن خود در عالم خارج، عمق و ابعاد این واقعیات را چنان بزرگ بداند که سودای کشف کامل آن را کنار نهاده و در عین علاقه و تلاش مجدانه برای حرکت به‌سوی آن، سودای تصاحب کامل آن را از سر بیرون براند[1]» (Madanifar, 2016, p.112). بر این اساس، فرد در جریان تربیت، دشواری‌های پیش روی معرفت دینی را تجربه می‌کند و درعین حال، دغدغه‌مندی خود را برای درک عمیق‌تر و جامع‌تر آموزه‌های دینی حفظ خواهد کرد. او تلاش می‌کند تا آن دسته از آموزه‌های دینیِ تحت تعلیق عقل را همواره مورد ارزیابی قرار دهد تا طلیعه‌های

۱. و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا : و ما جز بخش اندکی از علم را به شما عطا نکردیم. سوره اسرا آیه ۸۵

معرفت از افق تلاش نمایان شود.

این تعلیق‌های معرفتی، گاه در جریان تربیت، با تعلیق‌های عملی متربی همراه می‌شود. ازآنجاکه متربی به دنبال عملِ با پشتوانه و منطقی است، گاه به دلیل نیافتن منطقی موجه برای برخی از آموزه‌های دینی، به نوعی تعلیق عملی محدود روی می‌آورد. چنانچه این تعلیق، محدود و موقت باشد و با در نظر گرفتن حدود عقل و نیز تلاش‌های اندیشه‌ورزانه مهار شده باشد، مربی می‌تواند آن را در جریان تربیت بپذیرد و تلاش کند تا با گفتگو، ارزیابی و تحلیل، متربی را از این تعلیق موقت، که چونان گذرگاهی برای التزام عمل می‌کند، عبور دهد. در این به رسمیت شناختن، شرط‌هایی مانند موقت بودن، محدود بودن و گذرگاه بودن باید مدنظر قرار گیرند. این تعلیق‌های معرفتی معمولاً در دوران بلوغ و پس از آن روی می‌دهد.

۴. تقویت فضای گفتگو و پرسشگری

ردّپای پرسش از نخستین تلاش‌های یادگیری و فهم تا آخرین لحظات وقوع آن وجود دارد. ازاین‌رو تعلیم و تربیت، برای رهایی از رخوت حاصل از یک‌سویگی و منفعل بودن، نیازمند پرسش و روحیه پرسشگری است (Sajadieh & Toosian, 2016). این نیاز، در عرصه تربیت‌دینی، به گونه‌ای مضاعف مطرح می‌شود. زیرا مواجهه عقل و دین و ورود عقل به عرصه معرفت دینی مستلزم اندیشه‌ورزی، بحث و ارزیابی است؛ و این همه خود مستلزم داشتن فضای گفتگو و پرسشگری است. بنابراین تربیت‌دینی مبتنی بر این دیدگاه، ناگزیر از پرداختن به فضای گفتگو و پرسشگری است. در دامن فضای پرسشگرانه است که متربی فرصت می‌یابد تردیدها، چالش‌ها و معضلات خود را مطرح کند و مربی نیز می‌تواند این امکان متقابل را داشته باشد که تبیین‌های خود را بر اساس همین چالش‌ها، مسائل و دغدغه‌ها تنظیم کند.

بر این اساس، به منظور مجال دادن به دغدغه‌ها، نیازها، چالش‌ها و ابهام‌های متربی و استوار ساختن تربیت به گونه‌ای ناظر بر آن‌ها، باید در تربیت‌دینی، فضایی امن و آزاد برای گفتگو و پرسشگری وجود داشته باشد. این فضا به واقعی شدن تربیت‌دینی کمک خواهد کرد و تبیین‌ها را از حالت کلیشه‌ای خارج خواهد کرد و به جریان زندگی و دغدغه‌مندی‌های متربی پیوند خواهد زد. این ملاحظه، کلی است و در سطوح مختلف در دوران کودکی و پس از آن قابل توجه و استفاده است.

References

Abdoljabbar, Ben Ahmad (1996). *The explanation of five principles. Commented by Imam Ahmad Ebne Alhosein be Abi Hashem.* Ghahirah: Maktab Vahabeh. (In Arabic)

Astarabadi, Mola Mohammad Amin (2003). *Favaedol Madinah*. Qom: Islamic Press Instituttion. {In Arabic)

Bagheri, Khosrow (2003). *The identity of religious science: An epistemological look at the*

relationship between religion and human sciences. Tehran: Sazman Inteshar. (In Persian)

Bagheri, Khosrow (2013). The calculation of religious science within the religious knowledge geometry: A critique on Javadi Amoli's view, *Book Review Journal*, 15(69), 76-127. (In Persian).

Bagheri, Khosrow (2015). *A second look at the Islamic education*, Vol. 2, Tehran: Madreseh Press. (In Persian).

Bahniafar, Mehdi & Mokhtari, Hamideh (2016). Motahari's philosophical approach to the question of the relation of reason and religion. *Wisdom and Philosophy*, 11(4), 79-94. (In Persian).

Ghorbani Sini, Ali & Akbari, Fathali (2014). Double Truth and Averroes's Theory of Material Intellect. *Philiosophy and Kalam*, 47 (2), 232- 309. (In Persian).

Gilson, Etienne (1998). *Reason and revelation in the Middle Ages*. (Shahram Pazooki, trans.). Tehran: Garoos.

Hakimi, Mohamadreza (2012). *The dignity of reason*, collectors: Mohamadkazem Haidari & Mohamad Esfandiari, Tehran: Negaresh Printing House. (In Persian).

Ibn Rushd, Mohammad Ibn Ahmad (1986). *The decisive treatise, determining the nature of the connection between religion and philosophy*. Beirut: Darolmashregh. (In Arabic).

Javadi Amoli, Abdolah, (2007). *The dignity of reason in the religious knowledge geometry*. Ghom: Asra Publisher. (In Persian).

Jie, Lu & Desheng, Gao (2004). New directions in the moral education curriculum in Chiness primary schools. *Journal of Moral Education*, 33(4), 495-510.

MacKay, D. M. (1974). Complementarity in scientific and theological thinking. *Zygon, Journal of Religion and Science* 9 (3).

Madanifar, Mohamadreza (2016). Faith, doubt and religious education. *Biquarterly Journal of Philosophy of education*, 1(1). 91-114. (In Persian).

Masoudi, Jahanghir. (2015). The hermeneutical dialectic of reason and religion: A new view on the relation between reason and religion. *Journal of Research on Philosophy of Religion*, 26, 178-196. (In Persian).

Peterson, M.; Hasker, W.; Reichenbuch, B. & Basinger, D. (2012). *Reason and religious belief: An introduction to the philosophy of religion*. London: Oxford.

Rajabi, Mohammadreza & Kazemzadeh, Parvin (2013). The relation of reason and religion in the Motahari's view. *Journal of Philosophy of Religion*, 10(3), 123-148. (In Persian)

Russell, Bertrand (2003). Mysticism and logic. Translation by Najaf Daryabandari, Tehran: Nahid.

Sajadieh, Narges; Toosian, Sara (2017). Understanding, Questioning and Class from the Perspective of Gadamer; Question-Based Explanation of the Teaching Process. *Journal of Foundations of Education* 6 (2): 41-62. (In Persian).

Sajadieh, Narges; Madanifar, Mihammadreza; Yari Dehnavi, Morad (2013). Analyzing Islamic Republic of Iran's educational philosophies based on thinking concept, *Foundations of Education*, 3(1), 159-180. (In Persian)

Sharif, Mian Mohamad (1983). *The history of philosophy in Islam*, (Nasrolah Porjavadi, trans.). Tehran: Academic Publishing Center. (In Persian).

Shahrestani, Mohammad Abdolkarim (1995). *Sects and creeds. Examined by Amir Ali Mahna & Ali Hasan Faaoor*. Beirut: Darolmaarefa. (In Arabic).

Vaezi, Ali (2007). Critical rationalism and criticizing it. Islamic Kalam, No (59), 91-105. (In Persian).

Vaezi, Asghar (2006). Dualistic truth: The relation between reason and Vahi from Ibn Rushd's View. Kheradname Hamshahri, No (10), 52-53. (In Persian).

Wisdom, J.O. (1987). *Challengeability in modern science*. Avebury: Aldershot.

Wittgenstein, Ludwig (2000). On Certainty, (Malek Hoseini, trans.). Tehran: Hermes Publisher. (In Persian).

Whitehead, A. N. (1926). *Religion in the making*. Fordham University Press.